

PLANTEAMIENTO DE UNA COMPRESION DEL ESPIRITU CHINO: LA QUERELLA DE LOS RITOS Y DOMINGO FERNANDEZ DE NAVARRETE

La comprensión intrínseca del espíritu chino quedó planteada con la cuestión de los Ritos en los siguientes términos: ¿cómo acepta Occidente a Oriente?, y, por tanto, ¿cómo lo entiende, y cómo se enfrenta a él?

Este problema no puede considerarse desde el punto de vista de la aceptación o rechace dentro de un marco puramente religioso, sino que se extiende al encuentro de dos mentalidades distintas, la oriental y la occidental. Se presenta a primera vista como una dificultad del medio expresivo y comunicativo; es decir, es una cuestión de lenguaje. Y también, por eso, es un problema de fondo: un enfrentamiento entre dos concepciones distintas del mundo, de la vida, y de lo trascendente. En definitiva, resulta de todo ello un debate filosófico-religioso.

La Iglesia católica se hizo responsable del primer verdadero encuentro entre Oriente y Occidente, pero no supo evitar que se fraguara la estéril discusión sobre los ritos chinos, que ocasionó la pérdida de aquel vasto país para la cristiandad, y desde el punto de vista político y cultural, el fracaso de un contacto entre dos mentalidades.

Como es sabido, la Cuestión de los Ritos quedó planteada de la siguiente forma: ¿podía permitirse a los nuevos cristianos la práctica de cultos nacionales de tipo semirreligioso? ¿Podía la Iglesia servirse de términos chinos para hablar de Dios, del alma, del cielo? En definitiva, para desentrañar el carácter de las palabras o de los ritos era necesario un conocimiento riguroso del íntimo sentido que éstos tenían en los libros clásicos y en el espíritu chino.

Los principales protagonistas del debate fueron los jesuitas por una parte, y los franciscanos y dominicos por otra. Ricci había mantenido la tesis de hacer del confucianismo un puente para llevar al cristianismo al alma china: creía poder utilizar los términos que designaban al Cielo o al Señor del Cielo, para nombrar al Dios de los cristianos; y que los Ritos, despojados de sus aditamentos taoístas o budistas, que eran de carácter supersticioso, y reducidos a su

raíz confuciana, serían fácilmente secularizados. Los adversarios de Ricci y de los jesuitas opinaban, por el contrario, que cualquiera que fuese el sentido originario de los Ritos chinos, en la práctica eran idolátricos y debían ser prohibidos a los cristianos.

Ricci enfocaba el problema desde el punto de vista de la mera adaptación, comprendiendo que el único camino para no ser mal mirados o expulsados del país sin contemplaciones era el medio de buscar un entendimiento con el confucianismo, procurando una adaptación de éste al cristianismo. En un principio, hubo gran optimismo entre los misioneros, basado en la admiración que les produjo la "buena ley" con que los chinos se regían sin fe, "a la que habían llegado por la sola luz de la razón". No debe, pues, extrañarnos que en los primeros momentos del contacto pareciera sencillito establecer el entendimiento.

Según Ricci, no era posible hacer frente de otro modo a una fuerza tan arraigada como el confucianismo en el poder, en las costumbres, y en el sentir mismo del pueblo chino. Su intención era presentar la fe de Cristo de tal suerte que, no sacrificando nada de lo esencial, se adaptase al pueblo que la tenía que acoger. No se debían proponer al pueblo chino formas helénicas del pensamiento cristiano, sino, en la medida de la posible, había que sinizar el cristianismo. El sabio jesuita italiano se percató de que se enfrentaba a una riquísima y antigua civilización: otros métodos le parecían imprudentes o indiscretos.

Los franciscanos y dominicos, por el contrario, buscaban defender la pureza del cristianismo, que creían tergiversada: "Assi los chinos han comparado a Cristo y su ley con el Confucio y la suya, y aun han dicho son los dos una misma cosa con el Cielo. En buen estado tenemos nuestra sancta Ley"¹. Soñaban con predicar el Evangelio "a la manera de Cristo", sin tener en cuenta tantos respetos, ni guardar consideración a las prudencias humanas.

No todos los jesuitas, sin embargo, opinaban como Ricci. El Padre Nicolás Longobardo, que le sucedió como superior de la misión china, disentía de él, e incluso rechazaba con acritud el traje chino que, como letrados occidentales, vestían los jesuitas. Longobardo explica de la siguiente manera cómo empezaron sus dudas: "Hace más de 25 años que el *Xang Ti* de la China comenzó a preocuparme, porque a mi entrada en el Reino, habiendo leído según la costumbre de nuestra Compañía los Cuatro Libros de Confucio, observé que la idea que diversos comentadores daban al *Xang Ti* era opuesta a la naturaleza divina. Pero como nuestros padres, que desde largo tiempo misionaban, me habían dicho que el *Xang Ti*

¹ DOMINGO FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, *Controversias antiguas y modernas...*, Tratado VII, 4; p.402.

era Dios, yo desechaba mis escrúpulos, y me imaginaba que la diferencia que se encuentra en el texto así entendido y los comentarios chinos provenía del error de algún intérprete que no había tomado bien el sentido del texto y que estaba alejado de la doctrina de los antiguos. Yo quedé en este pensamiento durante los trece primeros años, sin aclararme como debía sobre estas dificultades, y sin tener ocasión porque nuestros padres estaban dispersos..."².

Longobardo fue prevenido por una carta del Padre Passio, visitador del Japón, de que ciertos libros compuestos en China por los jesuitas encerraban errores parecidos a los de los paganos. La labor que emprendió entonces era ardua y difícil. Se trataba de buscar un instrumento que permitiera la correcta comunicación de las verdades religiosas, y fijar los términos lingüísticos de significado más apropiado. Había que conjurar el peligro de que, enseñada la doctrina cristiana en palabras cuyo íntimo sentido no poseían aún los misioneros occidentales, los nuevos fieles chinos diesen una interpretación deformada de dichos vocablos, según su manera de usarlos y sus términos de discusión.

En definitiva, era necesario escoger en el idioma chino aquellas expresiones que más justamente tradujesen el concepto, y la verdad católica que se quería propagar, pues se había observado el peligro que entrañaban ciertas deformaciones a las que la mala traducción de conceptos cristianos en la lengua china había dado lugar. Era necesario traducir con autenticidad el espíritu chino, alcanzar su comprensión íntima de las cosas, para tener seguridad de que habían entendido precisamente lo que se les había querido dar a entender. Es, pues, un problema de auténtico conocimiento de la mentalidad, que radica en las dificultades de lenguaje y comprensión, precisamente porque los términos son tan diferentes en cuanto al idioma en sí como en cuanto a la expresión de la mentalidad.

El P. Longobardo intenta un análisis razonado de la concepción filosófico-religiosa china. Y como es imposible separar la filosofía de la personalidad, su intento es una auténtica búsqueda de esa personalidad del mundo chino.

Marcel Granet nos define muy bien las dificultades que esta tarea implica³: La lengua china ofrecía muy pocas comodidades para la expresión abstracta de las ideas. El estudio del vocabulario filosófico en China presenta dificultades singulares, pues la lengua no está organizada para expresar conceptos, porque el chino "a los signos abstractos que pueden ayudar a especificar las ideas, prefiere los símbolos ricos en sugerencias poéticas; en lugar de una concepción definida, ellos poseen una eficacia indeterminada"⁴. Cada pala-

² Citado en H. CORDIER, *Historia General de la China*, tomo III, p. 320.

³ MARCEL GRANET, *La Pensée Chinoise*, Paris, Albin Michel, 1950.

⁴ M. GRANET, *op. cit.*, p. 8.

bra no significa un concepto plenamente delimitado, pero comunica un "choque sentimental" a la intuición y despierta el pensamiento. Los chinos "desdennan las formas analíticas", no tienden a economizar las operaciones mentales, ni emplean ningún signo al cual no presten más valor que el de simple signo. Desean que en todos los elementos del lenguaje, —vocablos, grafías, ritmos y sentencias—, destaque la eficacia propia de los emblemas⁵. Buscan, sobre todo, evocar y suscitar. Cuando hablan o cuando escriben, los chinos buscan sugerir.

Así pues, señala Granet la necesidad de evitar la mera traducción de estos "emblemas" por términos que se piden prestados (tras una asimilación rápida y que no tiene en cuenta la divergencia de mentalidades) al vocabulario convencional pero que tiende expresamente a una precisión impersonal y objetiva de los filósofos de Occidente⁶.

Podríamos suponer que los sabios chinos han constituido un vocabulario destinado a permitir la expresión conceptual de teorías, pero se choca aquí con otra serie de dificultades. En primer lugar, ningún lector chino lee un texto libremente, si no es con la ayuda de los comentarios clásicos. Pero aquí se tropieza con la incertidumbre de que el espíritu ortodoxo que inspira todo detalle de las glosas oscila entre dos pasiones: una pasión de polémica que inclina a prestar un valor irreductible a las interpretaciones opuestas, y una pasión de conciliación que impide definir rigurosamente. Por otra parte, el mayor número de las palabras puede ser indiferentemente empleado como nombres, verbos o adjetivos, sin que su forma varía sensiblemente. Sólo una construcción rígida podría aportar claridad a la expresión de las ideas. Esta se puede buscar más cuando se escribe que cuando se habla, pues cuando se habla el orden de las palabras está más bien determinado por la sucesión de las emociones, lo que no hace sino dar valor al grado de importancia afectiva o práctica atribuido a los diferentes elementos de un conjunto emocional. Nada deja entrever que los chinos hayan sentido la necesidad de dar a las palabras con un aspecto individualizado la posibilidad de señalar claramente su sentido o función. Graebner refleja claramente la distancia y la antítesis conceptual existente entre el idioma chino y las lenguas indoeuropeas⁷. Dificulta la posibilidad de llegar al significado el hecho de que los chinos, ya hablen o escriban, se expresen empleando multitud de fórmulas consagradas. Se entienden con ayuda de sentencias o historietas estereotipadas y de expresiones convenidas sacadas de un

⁵ M. GRANET, *op. cit.* p. 21.

⁶ M. GRANET, *op. cit.*, p. 8.

⁷ GRAEBNER, *El mundo del hombre primitivo*, Madrid, Revista de Occidente, 1928, pp. 118-122.

fondo común, que usan como emblemas vivaces desbordantes de afinidades. Con un gesto iniciado, buscan despertar el pensamiento hacia una acción consagrada por la tradición. "Un chino, sobre todo si es filósofo y pretende enseñar, no tiene más recursos para traducir el detalle de sus opiniones que aquellas fórmulas garantizadas por un lejano pasado. En cuanto a las nociones que parecen destinadas a ordenar el pensamiento, son señaladas por todos los autores por medio de símbolos dotados de una eficacia indeterminada"⁸.

Se comprenden así las dificultades que planteaba la comprensión de dos mentalidades tan distintas, y que incluso poseían tan diferentes medios de expresión. Y si tantos obstáculos imponían las divergencias de los medios de expresión, ¿qué laberintos no se plantearían en la comprensión de la vida, del mundo, de lo trascendente? No podemos olvidar que eran los hombres del Renacimiento quienes emprendían la tarea: hombres formados en el clasicismo, y con una mentalidad menos abierta y menos universal que la nuestra.

La tormenta tenía que estallar, aunque de momento el tratado escrito por Longobardo —"Sobre las controversias del *Xang Ti*, *Tien Xin* y *Sin Hoen*"— no ejerció ninguna influencia, pues quedó manuscrito hasta el año 1676, en que lo publicó Fernández de Navarrete. Pero la llegada de religiosos pertenecientes a otras órdenes iba a turbar la quietud en que habían vivido los jesuitas de la misión de China...

En 1631 arribaban a Fukien los dominicos, quienes por su intransigencia contra la aceptación de los Ritos chinos pronto excitarían la cólera de las autoridades, y su expulsión en 1637. El P. Morales, de la Orden de Santo Domingo, fue enviado a Roma, donde consiguió en 1645 que el Papa Inocencio X condenara los Ritos, al menos en la versión que le fue presentada por Morales. Pero los jesuitas no se consideraron derrotados, y enviaron al P. Martini, que logró de Alejandro VII un nuevo decreto, aprobatorio de sus métodos. La distancia entre Asia y Europa, por lo demás, imponía un ritmo muy lento a las discusiones.

Considero necesario, en este punto, hacer un estudio de los puntos en que dominicos y franciscanos basaban su oposición a la conciliación propugnada por Ricci y sus seguidores, por tres razones fundamentales:

1.º) porque estas bases son precisamente las incomprensiones que la mentalidad occidental opuso a un verdadero encuentro con Oriente;

⁸ Por ejemplo, la noción de *Tao*.

2.º) porque, por rara paradoja, fue lo que marcó el comienzo de un verdadero estudio filosófico-científico del mundo chino;

3.º) porque Occidente elaboró una terminología científica de los conceptos filosóficos de esta antiquísima civilización, y, por tanto, un conocimiento de la filosofía china.

En 1665, la Disputa de los Ritos llegó a una fase que es la que ahora nos interesa. En ese año, las autoridades chinas desencadenaron una persecución contra los cristianos y los misioneros extranjeros. Los sacerdotes europeos exilados en Canton se reunieron, sin distinción de órdenes, y en número de 23, para intentar resolver, de una vez para siempre, la cuestión de la actitud común en relación con los Ritos. La divergencia de criterios entre los miembros de aquellas órdenes de una misma religión, era motivo de escándalo para la naciente cristiandad china. Se redactaron entonces 42 artículos, que firmaron todos, incluso el intransigente Domingo Fernández de Navarrete. Tan sólo negó su firma el franciscano Antonio de Santa María, amigo y fiel colaborador del Padre Morales. Los reunidos prometieron adoptar la práctica de los jesuitas: en efecto, el artículo 41 era el decreto de Alejandro VII. Pero esto no impidió que, seis años más tarde, Navarrete, que había vuelto a Europa, adoptara una actitud en contra de los jesuitas.

En 1676, el religioso dominico publicaba en Madrid sus célebres "Controversias antiguas y modernas de la Misión de la China", en las que atacaba la postura de la compañía de Jesús⁹. Entretanto, en China habían cambiado las cosas: el emperador había ido revocando paulatinamente su actitud contraria a los misioneros, con una serie de medidas que habían de culminar en el decreto de 1692.

Pero en Europa se preparaba la tempestad, que, una vez desencadenada, traería consigo el más grande desastre que la acción misional haya sufrido jamás. Su origen hemos de verlo en el libro de Navarrete: a pesar de las sutiles influencias que entraron en juego, podemos afirmar que todo el mundo occidental, exceptuado el rey de Francia, tomaron partido en contra de los jesuitas.

Fernando de Navarrete dedica el quinto de sus "Tratados políticos, históricos y filosóficos de la gran monarquía de la China"¹⁰

⁹ El primer tomo, dedicado al Príncipe Juan José de Austria, contiene una descripción de China, de su religión, de los hechos más notables, pertenecientes a las vidas de sus emperadores y filósofos, insertando también la obra del Padre Longobardo, ampliamente comentada. El segundo tomo, *Controversias...*, se publicó en 1679, y trata de los debates suscitados en torno a los Ritos. La Inquisición prohibió su circulación. Actualmente es un libro tan raro, que muchos han dudado de su existencia.

¹⁰ El título completo de la obra es el siguiente: *Tratados históricos, políticos, éticos de la Monarchia de China. Con narración difusa de varios sucesos o cosas singulares de otros Reynos y diferentes navegaciones*. Madrid, 1676, Imprenta Real. 10 hoj., 531 págs. (Es la primera parte). La segunda se intitula:

a la obra del Padre Longobardo, que ya hemos dicho que había quedado manuscrita hasta entonces. El es quien primero la publica y comenta amplia y doctamente.

Debemos señalar una vez más el objeto de detenernos en el estudio de estos tratados: son un formidable aporte a la sinología en general, y sobre todo el primero y más serio, —desde el punto de vista occidental, como veremos—, estudio sobre la parte de más difícil acercamiento: la concepciones filosóficas de este pueblo oriental. De estos estudios y de la fijación del vocabulario filosófico chino, partirán posteriormente los más afamados sinólogos extranjeros, como, por ejemplo, el Padre Noel. A pesar de que en el debate no dejaremos de encontrar cierto encono puntilloso entre las diversas órdenes religiosas¹¹, es preciso observar que los puntos de la discusión son observados dentro de la máxima seriedad.

Navarrete nos relata el origen de estas controversias, y las dudas que ya vimos se le plantearon al Padre Longobardo, las cuales fueron el origen del tratado que él comenta y apoya. Veremos seguidamente cómo ambos poseen un amplio espíritu revisionista y crítico.

Navarrete considera poco seria la postura de los jesuitas, que se guiaban por los textos, por serles más favorables¹², y desdeñan los comentarios de los intérpretes clásicos, cuya versión de los textos les resultaba adversa, siendo la realidad que ningún chino se adentra en los autores clásicos si no es con la ayuda de estos intérpretes.

A ésto, los jesuitas oponían las razones de una mayor autoridad y fuerza en los textos, pues los comentadores fueron, en su mayor

Controversias antiguas y modernas de la Mission de la Gran China, repartidos en nueve tratados, con lo que toca al culto y veneración que el Chino da a su Maestro Confucio, y a sus progenitores difuntos, con respuesta a diversos tratados de los Padres de la Compañía de Jesús, Madrid, 1679, Imprenta Real; 679 pp.

¹¹ Fernández de Navarrete no deja de reconocer ni de manifestar ciertas envidias entre las diversas órdenes religiosas: “tenemos por contrarios a los Misionarios Jesuitas de China, los cuales están persuadidos que sólo a ellos se ha concedido la idoneidad y gracia para las Misiones” (*Controversias*, p. 189). En la p. 407 vemos algunas quejas contra los de la Compañía: “aver ido valdada la Ley de Dios en China; desterrar los misionarios; desamparar las iglesias y no permitir que otros misionarios vayan a aquellos lugares; que-xarse, aun estando desterrados, que los nuestros confiessen a sus cristianos...”. Algunas de estas censuras son de extraordinaria dureza. (Vid. *Controversias...*, Tratado VII, 5; p. 407). Recuérdese, por otra parte, la polémica suscitada en contra de la Compañía a raíz del martirio de los cristianos de Nagasaki.

¹² Algunos ejemplos nos confirmarán estas diferencias:

Xang Ti, en el texto tiene la significación de “rey supremo que está en el palacio del Cielo, desde donde gobierna el mundo”; en los comentarios “atribuyen ésto al mismo cielo o a la sustancia universal que llaman Li”.

Kuei Xin, designa, en los textos, a los espíritus que presiden las montañas, ríos, y demás cosas del Universo; los intérpretes lo aplican a las causas naturales, a las virtudes, etc.

parte, de la época Song (aunque también los hay de épocas anteriores), es decir, cuando ya había llegado “la secta de los ídolos”, y los confucianos habían aceptado muchas opiniones nuevas y equivocadas de dicha secta. Además, con esta postura, los jesuitas eran recibidos y aprobados por los mandarines, y tenían mayor facilidad para atraer sus voluntades.

El dominico se complacía en señalar lo oscuras que son las doctrinas antiguas, llenas de enigmas y parábolas que encubrían unos misterios de filosofía reservados tan sólo para unos iniciados. Para ser incluidos en este reducido núcleo, los letrados necesitaban de la luz de los intérpretes.

“¿Qué mucho será, pues, que los europeos falten en la inteligencia de los libros chinos, tan ajenos de nuestras ciencias, estilo y retórica? Y más los que quieren caminar sin la luz de los propios y naturales intérpretes”¹³.

Navarrete considera enorme la osadía de unos extranjeros que, a pesar de las dificultades de idioma, prescinden de unos intérpretes a los que seguían todos los chinos. En este caso, era lógico que se diera una interpretación muy alejada de la dada por los letrados chinos que se guiaban por aquellos comentaristas. Así, opinaba Navarrete “que los antiguos misionarios no habían entendido al Confucio...; ni el Padre Mateo Riccio, Pantoja, Julio Aleni, ni otros tales, los cuales fueron los gigantes de la misión, entendieron a aquel filósofo”¹⁴. En sus “Tratados Políticos”¹⁵, añade que “así sucedió con el *Xe Le* del Padre Mateo Riccio, contra el que escribió un libro un bonço del Chekiang, tachando a éste de no haber entendido los clásicos”.

Podemos reconocer la seriedad y buena fe con que, a pesar de todo, fue emprendida esta controversia, —a la que Navarrete resuscita y se suma—, teniendo en cuenta que a los adversarios se les hizo aparecer en la palestra de la contienda en igualdad de condiciones. El Padre Visitador, entonces Francisco de Viera, mandó hacer a cada uno de los participantes en el debate un tratado en el que, para proceder con orden, tendrían que disputar sobre los siguientes puntos:

—De Deo.

—De Angelis.

—De Anima Rationali.

Les enviaba una lista de nombres de peligroso empleo, para que fuesen examinados, escogiéndose el que se debía usar. Tenían que

¹³ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, p. 356.

¹⁴ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, p. 356.

¹⁵ FDEZ. DE NAVARRETE, *Tratados...*, Trat. V, Preludio II.

investigar, igualmente, los fundamentos principales de las tres sectas:

- secta literaria;
- secta de los ídolos;
- secta de los hechiceros;

“para no errar en las opiniones que hemos introducido en esta cristiandad”.

Era preciso tratar de encontrar un rastro de la creencia en Dios, en el alma, en los ángeles y en la inmortalidad, a través de la lectura de las doctrinas chinas. El Padre Pantoja decía que los chinos habían alcanzado noticias de Dios, de los ángeles y del alma, denominándolos, respectivamente, *Xang Ti*, *Tien Xin* y *Lin Hoen*. Pero los padres Sabatino y Ruiz se sumaban a la opinión del Padre Longobardo, defendida por los hermanos del Japón.

El Padre Visitador ordenó que estos tratados fueran examinados ante letrados chinos, cristianos y gentiles, lo que muestra una vez más la importancia del problema.

La búsqueda de los citados conceptos debería realizarse en “los libros clásicos y auténticos de China”, intentando colegir, a través de ellos, si los chinos tuvieron o no algún conocimiento de Dios, de los ángeles, o del alma.

Los libros que Fernández de Navarrete considera “material investigable” nos muestran el grado de seriedad y altura científica que alcanzaba el problema:

“Los libros auténticos de esta secta literaria se reducen a cuatro órdenes¹⁶:

1.º) *Ie King Xi King*, o libros dejados por los primeros reyes y los primeros sabios. Son los que nosotros conocemos englobados bajo el nombre de Anales.

2.º) Comentarios de estas doctrinas, que son de dos maneras: un comentario breve, hecho por un autor sólo, y un comentario extenso o *Ta Ziuen*, mandado hacer por el emperador Iung Lo, quien escogió a 52 mandarines de la Academia Han Lin, los cuales juntaron las exposiciones de los principales intérpretes de los últimos 1600 años, es decir, desde la quema de libros decretada por Huang Ti. Estos intérpretes eran numerosísimos: 107 en el *Zu Xu*, 136 en el *Ie King*, 166 en el *Xu King*, y muchos más en las restantes obras.

3.º) Libros que contienen en suma la filosofía moral y material, que llaman *Sun Li*. La recopilación la realizaron 44 mandarines, y engloban 118 autores.

¹⁶ FDEZ. DE NAVARRETE, *Tratados...*, Trat. V, Preludio I.

4.º) Libros de los autores que florecieron después de la caída de la dinastía Ming, parte de los cuales explica la doctrina de los primeros.

Esta amplia bibliografía, que se consideraba como campo de consulta para una profunda investigación de los conceptos chinos, dio como resultado una revisión de estos conceptos. Occidente emprendió, por vez primera en la historia, un serio estudio de la personalidad filosófica del pueblo chino.

Hay que tener presente que esta tarea fue emprendida por misioneros, con un objeto ante todo religioso. Los religiosos buscaban, ante todo, el sentido del Universo, de Dios, del espíritu, de lo trascendente, presente en el alma china.

Señala Marcel Granet que el chino no se orienta hacia el puro y frío conocimiento, sino hacia la cultura. No tiende hacia la ciencia, sino a la sabiduría, y une al hombre con el universo. Para él, un orden único preside la vida universal. En efecto, el alma oriental tiene una concepción pampsiquista del universo, una concepción en la que el hombre no es más que una partícula inmersa en la gran unidad del Universo indiviso¹⁷.

Pierre Do Dinh escribe que "este universo coloreado de magia tiene el invencible misterio de los paisajes entrecortados por sueños que nos presenta la pintura china"¹⁸. Es cierto. Quizá el oriental no se ha librado de cierto espíritu mágico; pero si la magia es, en parte, añadir las vivencias individuales a la naturaleza, no se puede negar que el oriental vive más, en tanto que el occidental filosofa¹⁹.

A diferencia de los occidentales, el chino ha desdeñado un estudio analítico de lo real, y se ha contentado con un mínimo de experiencia de alguna manera vivida.

Una de las dificultades con que chocarían los misioneros para su investigación (a la manera occidental) serían precisamente los términos impuestos por esta mentalidad tan "confusa" y tan "difusa". El chino siente todo como una gran unidad, y sólo tiene necesidad de principios, para nosotros ambiguos, pero en cuya ambigüedad colocan ellos la eficacia, ya que pueden abarcar a los contrarios.

Así, en su concepción de la Gran Unidad, siente el cambio dentro de una inspiración cíclica; de esta Gran Unidad proceden el Yin y el Yang, cuya combinación hasta el infinito crea todos los procesos del devenir, que se repite en amplios ciclos eternos. Si el hombre chino siente la unidad de esta manera, es porque una de las categorías principales de su mentalidad es el orden. Las cate-

¹⁷ GAILLARD, *La Fin d'un temps*, tomo II, p. 240: "El Asia ha tendido a conocer el mundo, identificándose con él".

¹⁸ DO-DINH, *Confucio y el Humanismo chino*, Madrid, 1960, p. 129.

¹⁹ WILHELM-JUNG, *El secreto de la Flor de Oro*.

rias chinas proceden de un orden social con el que el chino ha establecido conexiones mentales: "los cuadros permanentes del pensamiento están calcados sobre los cuadros de la organización"²⁰.

La concepción china de los números, y la del Tao, salen de las representaciones sociales²¹. Lo mismo puede decirse de aquellas influencias mágicas cuya combinación regula los procesos de las transformaciones.

Con este confuso mundo hubieron de enfrentarse los misioneros cristianos. Es un mundo que no siempre logra desprenderse de complicados símbolos de tipo mágico²². Los símbolos más importantes, comparados por Navarrete, son los siguientes: "Par e impar, rayos cortados por medio, puntos blancos y negros, figuras redondas y cuadradas, las seis posiciones de los lugares, etc... De esto están llenos sus libros, por lo que sería fácil restituir la ciencia de los números pitagóricos que se perdieron allá en el Gran Occidente"²³.

Los misioneros, pues, se adentraban en el intrincado laberinto de una filosofía de tan diferentes principios, en busca de Dios, del alma y de los ángeles, indagando los primeros principios. Toda cultura se plantea en sus orígenes el problema del comienzo del mundo sensible. Esta cosmogonía suele presentar dos aspectos: uno popular, y otro elaborado por los poetas o los pensadores. El enraizamiento de ambos es lo que produce el mito de carácter religioso. ¿Hubo en China una mentalidad creadora de mitos? En un sentido popular, desde luego que no; pero sí elaboraron una cosmogonía sus grandes pensadores²⁴. Según ella, el origen de todas las cosas está en el "*Li*, que no tiene vida ni autoridad, es quieto, sutil, diáfano, y solamente con el entendimiento se puede percibir"²⁵. Este *Li* es el primer principio o caos. No se le concedía ni eficiencia, ni autoridad. De él emanó el aire; y así dentro del caos infinito quedó un globo finito, a quien llaman *Tai Kie*, que es incorruptible y de la misma sustancia que el *Li*, pero más material y alterable. Este aire o *Ki* se movía, y se produjo así el aire caliente; se paraba, y daba origen al aire frío. "El aire quedó dividido en caliente y frío, que es lo que llaman *In Yang*. Así que las causas eficientes genera-

²⁰ M. GRANET, *op. cit.*, p. 27.

²¹ M. GRANET, *op. cit.*, pp. 107-108.

²² Entre cuyo laberinto se pierden muchas veces, pues como dice JUNG (*El secreto de la Flor de Oro*), "el occidental, para comprender al Oriente, no puede despojarse de su mentalidad científica, porque entonces se limitará a perderse en un océano de palabras y conceptos que jamás se hubieran originado en su cerebro".

²³ FDEZ. DE NAVARRETE, *Tratados...*, Tratado V, 3.

²⁴ E. V. ZENKER, *Histoire de la Philosophie Chinoise*, Paris, Payot 1932, p. 35 y sigs.

²⁵ Sigo paso a paso el Preludio V de los Tratados de Navarrete, por lo que no considero necesario señalar el lugar de los entrecomillados.

lísimas del universo son: movimiento, quietud, calor y frío, que se llama *Tung, Cing, In, Yang*".

"*In Yang*, juntándose, produjeron los cinco elementos; agua en el Norte, fuego en el Sur, madera en el Este, metal en el Oeste, y tierra en el Centro. Subiendo el aire caliente y diáfano se formó el cielo, y bajando lo impuro, frío y opaco, se formó la tierra; después, cielo y tierra, juntándose, formaron hombre y mujer".

Dice Navarrete que, conforme a los chinos, la máquina del mundo queda formada por 1.º) el cielo, que comprende el sol, la luna, las estrellas y los planetas. 2.º), la región de aire entre el cielo y la tierra, donde están los cinco elementos "de que se engendran las cosas corporales de abajo. Esta región de aire se reparte en ocho *Kuas*, que son elementos cualificados y responden a causas universales eficientes que imaginan ellos". 3.º) La tierra, que comprende ríos, montañas y mares. La tierra, repartida en sus partes, comprende el *Kang Ieo*, esto es, fuerte y débil. 4.º) El hombre²⁶.

Supuesta esta primera producción del Universo, Longobardo pasa a investigar en qué cosa ponen los chinos la causa de las generaciones y corrupciones de las cosas²⁷. Aparece de nuevo el dualismo de los contrarios que regulan los cambios y el orden del Universo: las generaciones se hacen bajo el signo *Yang* (sol, verano, lo fuerte, el principal activo, lo masculino). Las corrupciones, bajo el signo *In* (invierno, la luna, lo débil, el principio inactivo, lo femenino).

Longobardo se pierde en el simbolismo, incomprensible para nosotros, de los *Kuas*, signos predominantes o influencias de los elementos, a los que no concede más que una significación supersticiosa. No llegó a comprender la vitalidad misteriosa de este pensamiento, tan difícil de aprehender por un europeo.

Una preocupación del hombre chino es no hacer las cosas contra la Naturaleza. De ahí que se haya preocupado de indagar las influencias celestes en los tiempos, para ver el destino y no ir contra él, contra ese ritmo natural. Esto tiene su expresión en el deseo confuciano de conseguir la "humanidad perfecta", y en el *Wu Wei*, o "abstenerse de la acción y dejar obrar a la naturaleza", característico del taoísmo. Todas las cosas tienen una sola sustancia: "*Uan Ue Ie Ti* es un principio entre los chinos, de un modo parecido al que afirmaba Parménides". Longobardo dice que esta doctrina fue llevada a China por los bonzos, y que de ellos emanó a los *Tao Zus* (Taoístas), y a los letrados de China. Fernández Navarrete, con visión más clara y exacta, señala que esta doctrina "está ya en los libros más antiguos de China"²⁸.

²⁶ El único a que se limita la filosofía confuciana.

²⁷ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio VI.

²⁸ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio VII.

Cuanto hay en el Universo, "todo sale del *Tai Kie*, el cual encierra en sí el *Li* que es la materia prima o sustancia universal de todas las cosas". Los seres se engendran por condensaciones, "al modo que entre nosotros (dice Navarrete) los elementos", y se actúan por varias cualidades, por virtud del cielo, del sol, de la luna, de los planetas, etc., y demás causas universales, conforme al tiempo, hora, mes, año, y signo en que se produjo cada cosa.

"La corrupción es destruirse la forma exterior, las cualidades, humores, y espíritus vitales con que se sustentaba, y se disuelven en el aire: lo puro y lo caliente sube, lo baxo y lo frío baxa"²⁹. El subir corresponde al *Xin*, que es espíritu puro, y al *Hoen*, que es el alma separada del hombre. El bajar corresponde al *Kuei*, que es espíritu impuro, y al *Pe*, que es el cadáver humano.

Si todas las cosas, en último término, son *Li*, ¿cómo se diferencian unas cosas de otras según el pensamiento chino? Pues bien: las cosas se diferencian entre sí por la figura exterior y por las cualidades del mismo aire. "A ésto con que se distinguen llaman *Ki Cho*"³⁰, palabras que hemos de traducir a nuestro vocabulario filosófico por "forma".

El aire primigenio se puede cualificar de cuatro modos: *Chin*, *Pien*, *Tung* y *Se*. El primero es recto, constante y puro. El segundo inconsciente y turbio. El tercero penetrante y sutil. El cuarto, craso y obtuso. *Chin* y *Tung* son buenos, y "los que reciben quedan hombres". Los que admiten el *Pien* y el *Se* son animales y plantas. Los dos aires buenos se dividen a su vez en perfecto, imperfecto, puro y turbio. Los que reciben lo perfecto del *Chin* y lo puro del *Tung* son los sabios y los héroes. Pero los que reciben lo imperfecto del *Chin* y turbio del *Tung* pueden quedar, según la graduación, en hombres rudos y de mala vida, o en hombres de condición media. Del mismo modo, son animales los que reciben lo más perfecto del *Pien* y del *Se*, y plantas los seres que reciben lo más imperfecto.

De todo ello deduce Navarrete que "se ve que no alcanzaron creación de puro nihil por poder infinito, pero ni conocieron verdadera generación de materia y forma sustancial, sino sólo alteración y mudança accidental de figura y qualidades"³¹.

El mundo de lo moral y lo espiritual no es considerado aparte. Procede de la misma fuente que el material, de *Li*, "razón y sustancia universalísima. De *Li*, en quanto *Li*, emanan las cinco virtudes que son: Piedad, Justicia, Religión o Culto, Prudencia y Crédito"³².

Lo físico y lo moral tienen, pues, un mismo origen. No se les planteó a los chinos, como a nosotros, la separación entre el mun-

²⁹ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio VIII.

³⁰ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio IX.

³¹ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio IX.

³² FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio XI.

do material y el espiritual. Su filosofía y su religión han tendido a una orientación de la conducta a fin de integrarla en el mundo; es decir, a vincularla con la naturaleza³³. Para el chino, el mundo queda planteado —ya lo hemos dicho— como un todo indiviso. El mundo espiritual tiene el mismo origen que el material, pero proviene de un estado más sutil del *Li* “antes de ser qualificado con el aire primigenio”.

Navarrete encuentra muchas semejanzas con los antiguos filósofos griegos y romanos, e incluso con los egipcios, “que también sintieron salir todo del caos infinito, y también imaginaron un principio material, y assi fundaron en razones físicas la multitud de sus idolatrías”³⁴.

Inquiérese Navarrete cómo vino a los chinos el sentimiento de “aver un Rey de lo Alto”: “Al observar el orden del Universo debieron conjeturar que había algún autor. El segundo respeto fue ver los beneficios recibidos, y así dieron en honrarles”.

Pero en China todo está perfectamente estratificado, como ya sabemos: el culto al *Xang Ti* estaba reservado al Emperador, y estas ideas cosmológicas se daban tan sólo entre los intelectuales. La gente común sólo podía ofrecer sacrificios a sus antepasados. Pero no vayamos a creer que Navarrete no estaba consciente de que esta filosofía y esta ciencia de las causas naturales estaba reservada sólo a los sabios. El mismo comenta que, “como dice Plutarco, introdujeron dioses buenos que tomaban para significar la materia prima, el caos y los cuatro elementos, como dice Empédocles, y dioses malos que fingían debaxo de Furias y Parcas”³⁵. Ni que decir tiene que los dioses buenos protegían a las clases altas, y los malos molestaban a las clases bajas. “Todos los espíritus que adoran los chinos son una misma sustancia con las cosas en que ellos están. Assí el *Xang Ti*... es una misma cosa con el cielo, y en definitiva, éste es una misma cosa con el *Li*”.

Navarrete recoge minuciosamente³⁶ todos los atributos que los chinos conceden al *Li*, para llegar a la conclusión de que no puede ser nuestro Dios. El *Li*, según los chinos, es el primer principio moral y material; recibe los nombres de “principio invisible”, pues “antes que se hiciese visible por medio de alguna mudança o calidad era todo invisible, y aun ahora lo es, si lo consideramos con una abstracción metafísica”. Llámase Gran Vacuo y Suma Capacidad “porque en él están todas las esencias de las cosas particulares”. También le llaman Suma Unidad y Aire Primitivo, porque es

³³ El Taoísmo tiende a una vinculación universal, en tanto que el Confucianismo no pretende pasar de los límites del hombre.

³⁴ FDEZ. DE NAVARRETE, *op. cit.*, prel. XIII.

³⁵ FDEZ. DE NAVARRETE, *op. cit.*, prel. XIII.

³⁶ FDEZ. DE NAVARRETE, *op. cit.*, prel. XIV.

la primera sustancia universal. E igualmente "cosa que está en el cielo", "lo más excelente del universo", "dádiva del cielo", "natural condición y regla del cielo". "Es quanto haze que todas las cosas sean gobernadas no con inteligencia, sino con una propensión y orden natural". Le atribuían todo género de perfección, ya que no se puede hallar cosa mayor que ella, que es sumo medio, suma pureza, sumamente espiritual y sumamente imperceptible; no se le puede acrecentar cosa alguna, "ya que es la excelencia incomparable". Imaginan que fue siempre de por sí ab eterno.

Sin embargo, señala nuestro dominico, este *Li* no es nuestro Dios, "aunque se le dan tan excelentes propiedades que sólo pueden convenir a Dios". En definitiva se trata de nuestra "materia prima", pues también le atribuyen muchas imperfecciones: no tiene inteligencia ni voluntad, sino tan sólo una propensión. "In primis, dicen ellos que non potest per se existere, sino que necesita del aire primigenio, que equivale a nuestra cantidad". No puede obrar cosa alguna, sino mediante "el aire". Y sigue así un análisis tan minucioso que nos indica el afán de demostrar que el *Li* no se corresponde de ninguna manera a nuestro Dios, y tampoco, por tanto, al *Xang Ti*.

"Conforme a esto, dijo el doctor U Puen Lu, que el *Xang Ti* era hijo y criatura del *Tai Kie*, y que lo mismo se había de dezir de nuestro Tien Chu, esto es, nuestro Dios. Todos los espíritus se han de acabar cuando se acabe este universo, reduciéndose todos a su primer principio. Assí el *Tien Chu*, como el *Xang Ti*, quedando solo el *Li* como sustancia universalissima"³⁷.

Navarrete añade, además, otra prueba concluyente: los moros "que reconocen un Dios verdadero a quien dan los mismos atributos... no admiten los nombres de *Xang Ti* ni *Tien Chu* para nombrar a su Dios, y tienen por incompatible la Secta Literaria". "Otra razón hay, y es más fuerte: y es que los moros, que ha cerca de 500 años que están en aquella tierra, y muchos que han estuadiado los libros chínicos, nunca nombraron a Dios con aquellas voces; antes bien, los moros nombran a Dios con estas voces: *Chin Chu*, que significan Verdadero Señor, y no encierran en sí equivocación alguna"³⁸.

Podemos concluir, pues, que los chinos no conocían una sustancia espiritual distinta de la material; todo lo que imaginaban, era, si se quiere, una graduación hasta llegar a la sutilidad del aire primigenio. Longobardo y Navarrete así lo afirman³⁹, negando, por tanto, la creencia en un alma espiritual, en Dios, en los ángeles, y en el concepto de creación a partir de la nada.

³⁷ FDEZ. DE NAVARRETE, *op. cit.*, prel. XI.

³⁸ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, Tratado III, 18.

³⁹ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio X.

Lo que ellos consideraban como alma humana "no es nuestra sustancia espiritual, porque sustenta todas las cualidades y accidentes materiales y compone el ser de todas las cosas, porque las cosas que parecen espirituales las llaman *Ki*, esto es, aire"⁴⁰. Según el pensamiento chino, en el hombre se juntan Cielo y Tierra: "la vida del hombre consiste en que las partes de la entidad del Cielo están unidas y concordes en el mismo hombre"⁴¹. La entidad del cielo es un aire "purísimo, levísimo, y de naturaleza ígnea; de ésta se forma el alma, o los espíritus vitales o animales, que llaman *Hoen*; esto es, ánima. "La entidad de la tierra es un ayre grueso, pesado, de naturaleza terrena, y de ésta se forma el cuerpo, con sus humores, que llaman *Pe*, esto es, corpus humanum, cadáver"⁴². La muerte es concebida como la separación de estos elementos que se reintegran y se "buelven a los lugares donde pertenecen"⁴³. Después de apartada el alma de su cuerpo, pierden ambas partes el ser que tenían y quedan solamente aquellas entidades de Cielo y Tierra "como eran antes que se juntasen". La inmortalidad en sentido personal ha quedado, pues, anulada, ya que todo retorna al ritmo eterno del Universo.

Sobre otros puntos giraba también la discusión de los dominicos y franciscanos con los jesuitas: acerca del rechace o aceptación de los cultos a Confucio y a los antepasados. Si en definitiva la aceptación de "nombres prestados" chinos representaba el peligro de una interpretación no siempre acorde con el concepto que se quería inculcar, hay que considerar este problema como uno de los referentes al orden interno de la Iglesia de Roma. En efecto; el aceptar nombres como *Xang Ti*, significaba una mayor apertura hacia lo chino. Pero, de resolverse la cuestión en caso contrario, es decir, escogiendo otra nomenclatura, no llegaría a significar tanto como la condenación de los ritos confucianos y el ceremonial en honor de los difuntos. En el primer caso se trataba de no ofrecer unos puntos de semejanza que sirvieran de atracción; en el segundo, de una oposición a la tradición china más antigua y más arraigada en la sociedad y en el espíritu conservador del Celeste Imperio. La condenación de dichos ritos por unos extranjeros era la gran osadía que desencadenó toda una cadena de persecuciones contra los misioneros, y, finalmente, su derrota total.

De la significación que los Ritos tenían para el pueblo chino, y del obstáculo que supondría oponerse a ellos, se dieron cuenta los jesuitas. Ellos mismos se habían opuesto al principio⁴⁴ a que los

⁴⁰ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio X.

⁴¹ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio XV, 3.

⁴² FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio XV, 3.

⁴³ FDEZ. DE NAVARRETE, Preludio XV, 4.

⁴⁴ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, p. 150.

fieles los practicasen; pero pronto rectificaron, pues esto les apartaba de la gente "porque no permitían el culto político que los chinos dan al Confucio, maestro suyo, y a sus difuntos", y porque recibían acusaciones de los letrados, que atacaban a la religión cristiana, una secta que "impedía honrar a sus mayores". Esto era poner en entredicho el deber de la piedad y el respeto filial, base del orden de una sociedad como la china, en que la organización descansa sobre un régimen estratificado de esquema patrilacal.

Los jesuitas dieron un astuto giro a la cuestión: "les empezaron a declarar el cuarto mandamiento del Decálogo, que nos manda honrar a nuestros padres"; y estas ceremonias tan difíciles de desarraigar, las propusieron como "obligatorias del cuarto precepto del Decálogo", —según Navarrete—, "calificándolas de políticas, de cortesías y de señales de buena policía"⁴⁵.

Navarrete se muestra contrario a esta opinión. Piensa que es hipocresía denominar políticas a tales ceremonias⁴⁶, y afirma que, "de ser así, mostraron su adhesión". "Siempre fuy y fuymos de parecer que lo político y civil no sólo se debe permitir, sino aprobar positivamente. Muchos Padres de la Compañía, especialmente de los modernos, porfían y persisten en que otros suyos, y los de las religiones (esto es, Dominicos y Franciscanos), quitamos y quebrantamos las ceremonias políticas de los chinos. Respondemos y probamos con muchas razones, autoridades de los libros chinos, y testimonios de muchos y graves cristianos, que en ninguna manera nos metemos, ni tratamos de lo civil, político, sino sólo de lo ceremonial y religioso". Para decidir también sobre estos puntos, Navarrete dirige su investigación a los mismos libros chinos, guiándose de la interpretación de los comentadores del *Lun Yu*, del *Chun Iung*, y del *Ie King*.

Así, por ejemplo, investiga acerca del sentido de la palabra *Sci*, sacrificio, y en el *Ie King*, tomo I, fol. 40 y 41, encuentra que Uen Uang recibía auxilio por sus *Sci*, aunque sus ofrendas eran pequeñas, porque ponía en ellas el corazón. Así como en el tomo VIII del Ritual llamado *Li Ki*, fol. 62, se lee que "el supremo culto de la religión es el *Sci*, y este culto no viene de afuera, sino que se engendra en el corazón del hombre, procede de su interior, y así sólo el perfecto puede con perfección hacer la ceremonia"⁴⁷. Cita numerosos textos acerca de la devoción que hay que tener en los *Sci*, que le inducen a pensar que "para el incremento de la missa no parece se pueda decir más"⁴⁸. Estudia igualmente las ceremonias

⁴⁵ FDEZ. DE NAVARRETE, recoge una afirmación del P. Balat, que misionaba en Shantung.

⁴⁶ FDEZ. DE NAVARRETE, Prel. XXIV, pág. 47.

⁴⁷ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, pp. 153-157.

⁴⁸ Se apoya en numerosos diccionarios, que dan todos ellos igual traducción.

que permiten los libros, y otras que son de práctica popular, y siguiendo además a los Padres Longobardo, Semmedo, Kircher y Govea, concluye "ser supersticiosas las ceremonias"⁴⁹. Impugnaba al Padre Ricci, el cual mantenía que estos ritos no eran de carácter religioso, ya que no lo fueron en su origen⁵⁰. Navarrete admite la posibilidad, pero no deduce de ello que se deban permitir los ritos, "porque no se infiere ser político aora por averlo sido en el primer origen y principio". Opone a Ricci la creencia popular de que las almas iban a descansar a las tablillas que representaban a los difuntos, según él atestigua haber comprobado varias veces"⁵¹.

Hace referencia a varios textos clásicos que fundamentan tal creencia: cita a Confucio en el tomo III del Ritual, fol. 51 y 52: "que concurriendo tales y tales ceremonias, bajarán los espíritus y recibirán las almas los sacrificios". En el fol. 54 continúa Confucio "que haciendo como se deben las ceremonias de los sacrificios, luego se siguen naturalmente grandes bienes y felicidades". Y en el tomo VIII, fol. 35, dice "que el alma que no dexa donde volver ni posteridad, se haze espíritu dañoso, y se le sacrifica para que no haga daño".

Ya hemos visto, siquiera someramente, los tres puntos en que quedó planteada la Disputa de los Ritos. Las "Controversias" de Navarrete son mucho más minuciosas de lo que este bosquejo puede dar idea. Versan también sobre otros puntos menos importantes de costumbres, y diversos problemas que plantea a la Iglesia la civilización china.

De todo el estudio y discusión de estas cuestiones, Navarrete concluye:

1.º) "Que el nombre de Rey de lo Alto que usa la secta literaria, no es a propósito para aplicarla a nuestro Dios⁵², porque aquel

⁴⁹ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, p. 398.

⁵⁰ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, Tratado VI. Cita a Ricci, quien en el tomo II de su *Tien Hio*, cap. 7, fol. 74, explica así la formación de estos Ritos: "llevados los vivos del demasiado afecto, pintaron sus imágenes para conservar su memoria; después de tiempos, unos le ofrecían incienso, otros les pedían...; les adoraban, y así, poco a poco, passaron a ser ídolos". Los PP. Adamo y Aleni eran de igual opinión.

⁵¹ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, Tratado VII.

⁵² Más adelante dice que los cristianos enterados de nuestra fe no quieren usar de aquel nombre. "Los de la provincia de Fokien aborrecían aquel nombre", afirmaba el P. Govea. La experiencia cotidiana indicaba la confusión, pues muchas veces los letrados decían de nuestro *Tien Chu*: "así es que el Cielo es el Señor". Y aunque algunos, para explicar mejor a su parecer que no hablamos del Cielo, sino del Señor que lo crió, ponen entre aquellas dos letras otra que es *Chi*, la cual es genitivo, y hace a nuestro entender sentido claro, pero en realidad le oscurecemos más, pues lo que tomamos como genitivo es relativo para el chino, y suenan para él aquellas palabras: el Cielo que es el Señor. Tratando yo de este punto con el Padre Philipe Coplet, me respondió que era muy metafísico lo que se refería... (*Controversias...*). Y añá-

Rey de lo Alto es el mismo cielo, tuvo principio y ha de tener fin; luego no puede ser nuestro Dios”⁵³.

2.º) “Para nombrar a nuestros ángeles no son buenos los términos con que los chinos llaman a sus espíritus. Si el chino no conoce sustancia inmaterial, ¿cómo es posible que se explique con voces que significan cosa material”?⁵⁴.

3.º) “Las voces *Lin Hoen* no explican, ni pueden explicar, nuestra alma racional.

4.º) “Para hablar y escribir en la China de la creación del mundo, no podemos, en lugar de nihil o nada, usar de la voz china *Vu*...; no significa lo mismo, antes incluye en sí, y supone, la materia prima informe. Para explicar más en China que la creación es total, ex nihilo, se añade al término *Vu* la palabra *Ciuen*, la cual, junta con el *Vu*, no parece significa ex puro nihil”.

Navarrete va desterrando también algunas voces, como *Kiao*, que aunque significa doctrina, enseñanza y ley, “propriadamente viene a ser secta”, pues efectivamente se nombran con aquel término todas las sectas de China, y el Cristianismo no aspiraba a ser una más.

Tampoco aceptaba la voz *Xin*, utilizada para expresar Santo, porque no encerraba el sentido católico de santidad. Ni los vocablos *Xing Sang*, que designaban a la Santísima Trinidad, pues podían traducirse de estas diversas maneras: “San Tres, Tres Santos, Santa Trinidad, San Terciario, Santo Trinitario, y otros”⁵⁵.

Navarrete, bien consciente de las dificultades de la lengua china, dice que “el idioma, por ser tal como es, ayuda poco”, pues “por todos caminos es raro, y aunque muchas cosas nos parecen claras a nosotros, ellos forman conceptos distintísimos *ex vi* de los términos que usamos”. Convencido de esto, por la experiencia, encarece “como algo necesarísimo que los misionarios estén enterados en los principios de la Filosofía china y de sus sectas, para no coincidir con ellos en el modo de hablar, y huir de sus errores”⁵⁶. Esto

día: “Si los chinos lo afirman, ¿qué hemos de hacer ni decir nosotros? Querer enmendar los europeos su lengua y gramática, no viene a propósito”. Pero Navarrete no era de este parecer.

⁵³ NAVARRETE, *Controversias...*, Tratado III, p. 184. “Saviéndose en la Corte que nosotros sacrificávamos al Señor del Cielo, explicado por las voces referidas, nos prohibieron el dezir Missa, dando por razón que el sacrificar al Cielo pertenecía privativamente a su Emperador, luego es evidente que por aquellas palabras entienden sólo al Cielo”.

⁵⁴ Trae la confirmación de un letrado buen cristiano, llamado Chulino, “el qual afirmó en mi presencia que *ex vi*, de las voces que usan para sus espíritus nunca pudo formar concepto alguno de nuestros ángeles, hasta que después de años, con no poco cuidado y estudio llegó a entender algunas cosas”.

⁵⁵ Probablemente tenía que haber elegido palabras y darles una significación, de la misma manera que ellos hacen con los emblemas.

⁵⁶ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, XVIII, p. 185.

era importante, pues partiendo de diferentes principios era evidente que no podían llegar a las mismas conclusiones: Navarrete lo había comprobado experimentalmente⁵⁷: “Nunca el chino conoció primera causa, —dixome Chulino, letrado cristiano chino—. Si los de mi reino llegaran a conocer esta filosofía, tendrían mucho andado”. Su doctrina es semejante a la de Anaximandro, Tales y otros, que dezían ser Dios el alma del mundo...; como el chino pone a *Li* en todas las cosas, ponían estos a Dios”.

Frente a la opinión de los jesuitas, el escritor dominico consideraba que, caso de buscar algún punto de unión con el pensamiento chino, había más semejanzas “con la secta de los ídolos, que confiesa inmortalidad del alma, predica infierno con horribles penas y tormentos, admite Gloria y Paraíso; luego al menos, aunque mezcle errores en estas cosas, conviene en puntos muy necesarios con nuestra santa ley⁵⁸. Recurrir a que los bonços son gente baxa, despreciada por los Letrados, no es fundamento sólido, si no es para querer ser estimados y portarse con gravedad, autoridad y ostentación” (Controversias, XVI, pág. 182).

Sin embargo, abriga grandes esperanzas acerca de la conversión de los chinos, a quienes juzga de ingenio bueno y sutil, pues “tengo por sin duda que tienen mayor dificultad los discursos que aquellos hombres han hecho acerca de su *Li*, *Tai Kie* y otras cosas, que no los necesarios para conocer a Dios, autor natural”.

Por las páginas que anteceden, podemos observar el extraordinario interés que despertaban en los misioneros todos y cada uno de los puntos que constituyen la polémica filosófica conocida con el nombre de querella de los Ritos. La obra de Navarrete, profunda, documentada, y bien razonada, es el mejor exponente de ese interés, aumentado por la animadversión jansenista contra los jesuitas, y que arrastró a toda Europa en contra de la Compañía.

En 1697 la Santa Sede ordenaba un nuevo estudio del problema, que, en gran parte, no era sino cuestión de vocabulario. Los jesuitas solicitaron del Emperador de China una explicación de lo que los chinos quieren expresar cuando se sirven de determinadas palabras o cumplen tales ritos. El dictamen imperial causó favorable impresión en Roma. En 1704, empero, Clemente IX y la Sagrada Congregación de Ritos expedían un decreto en que se autorizaba un solo nombre para nombrar a Dios y se condenaban los ritos en

⁵⁷ FDEZ. DE NAVARRETE, *Controversias...*, XIII, pp. 175-177.

⁵⁸ Esto no hubiera supuesto ningún punto de contacto con China, pues tanto la religión musulmana como la budista son sectas extranjeras a los ojos chinos. DAWSON, *El camaleón chino*, desmiente lo dicho acerca de la secta budista, afirmando que hoy nadie llamaría extranjera a la religión cristiana en Europa, aunque proceda de Siria.

honor de Confucio, el culto a los antepasados y la ofrenda en las tumbas. Roma no se percató de las medidas políticas que suscitaría tal decisión. Hasta el momento, la postura de los seguidores y adversarios de Ricci había sido adoptada sobre el propio terreno. Pero ahora entraba en juego un tercer factor, la Santa Sede, que sólo conocía la cuestión a través de las opiniones interesadas de unos y otros contendientes. Como bien señalaba Navarrete, "los europeos no pueden discutir de estas cuestiones, porque les falta el conocimiento y praxis de ellas".

El Padre Tournon, comisionado por Roma para presentar el Decreto en Pekín, fue expulsado ignominiosamente de la corte, y aún hubo de felicitarse por haber salido ileso del difícil trance. En 1706, el Emperador disponía que si los misioneros deseaban proseguir su labor, tenían que aceptar la postura de Ricci; por su parte, el legado pontificio amenazaba con la pena de excomunión a quienes acatasen la orden imperial. Este es el punto culminante de la tragedia: ni Roma ni Pekín modificaron su actitud, y en este estado de cosas, a nadie pudo sorprender la expulsión de los misioneros en 1724. Las puertas de China se cerraban, tal vez para siempre, al cristianismo. Culpable de ello era el turbio juego de la política europea, y la incompetencia de la Santa Sede.

La complejidad de los hechos reseñados impide determinar con precisión cuál de las dos actitudes —la de los seguidores de Ricci, o la de sus impugnadores— se acercaba más a la verdad. Ricci tuvo, sin duda, un espíritu abierto; pero su sistema de apostolado hubiera podido desembocar en una grave confusión de ideas. Los dominicos y los franciscanos adoptaron una postura exageradamente intransigente, pero a todas luces necesaria para establecer el apostolado, desde sus comienzos, sobre una base de claridad. Se enfrentan, por primera vez en la historia, una Religión y una Cultura en alto grado de desarrollo. Los misioneros enfocaron esta cultura con un criterio renacentista, y fueron comunes las comparaciones entre los problemas, los pensadores y la terminología china y griega.

El impacto de la cuestión de los Ritos en Europa fue extraordinario. Ricci fue elogiado por La Mothe La Vayer, a quien Richelieu pidió una obra contra los jansenistas. El libro, titulado "La virtud de los paganos", trazaba un paralelo entre Sócrates y Confucio, y llevaba a sus últimas consecuencias el pensamiento de Ricci, al elogiar una religión sin Dios y sin alma inmortal.

En el frente opuesto encontramos también otros autores, como Fenelon y Malebranche. Este último, en sus "Conversaciones entre

un filósofo cristiano y un filósofo chino sobre la existencia y la naturaleza de Dios", sigue a Longobardo y afirma que los chinos son agnósticos, cuando no materialistas. Esto suponía una condena del pensamiento jesuita y la negación de que el confucianismo pudiera ponerse de acuerdo con la teología cristiana.

Pero las bases del encuentro entre Oriente y Occidente, planteadas 200 años antes, habían fallado. Por el contacto y por la comprensión habían trabajado los misioneros con su mejor intención, pero a su manera. El desastre no les era imputable.

Teruel

MARGARITA GOICOECHEA GOICOECHEA

CARLOS-LUIS DE LA VEGA Y DE LUQUE